

# Отношение природы и благодати в творчестве Карла Ранера<sup>1</sup>

*Вилотич Марко*

Православный богословский факультет  
Белградского университета (Сербия)

**ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ:** *Вилотич М.* Отношение природы и благодати в творчестве Карла Ранера / Пер.: Б. Ковачевич // Богослов. 2024. № 4 (4). С. 151–182.  
DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.87.51.007

**АННОТАЦИЯ** Статья посвящена взглядам известного католического богослова XX в. Карла Ранера на проблему соотношения природы и благодати в контексте антропологии. Поводом для исследования служит диалог естественнонаучных и богословских представлений о человеке. Атеистическая наука говорит о человеке только как о чистой природе. Но может ли богословие в каком-то смысле говорить, что человек существует как чистая природа вне связи с благодатью Божией? В статье обсуждается ответ Ранера на суждения средневековых схоластов по заданному вопросу. Обсуждаются понятия тварной и нетварной благодати, практические вопросы переживания благодати в опыте христианства, а также предложенный Ранером термин «сверхъестественный экзистенциал».

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Карл Ранер, антропология, гносеология, природа, благодать, сверхъестественный экзистенциал

<sup>1</sup> *Вилотич М.* Однос природе и благодати у делу Карла Ранера // Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати. 2011. књ. 10. С. 215–233.

## 1. ВВЕДЕНИЕ

**В** нашу эпоху динамическое отношение между наукой и теологией навязывается как императив. Их вековая отдаленность друг от друга, за которую несут ответственность обе стороны, никому не принесла пользы. Особенно отчетливо это видно на примере богословской антропологии, точнее ее предмета — самого человека. В наивысшей степени игнорируя последние достижения таких наук, как палеоантропология, молекулярная биология и так далее и часто основывая свое учение о человеке *исключительно*<sup>2</sup> на повторении позиций святых отцов (хотя отцы в свое время хорошо разбирались в современных им научных течениях), богословы «позволяют себе серьезный разрыв между наблюдаемой (evidence-based) реальностью и богословской риторикой»<sup>3</sup>. С другой стороны, и наука в своих объяснениях, вне диалога с теологией, остается односторонней и неполной<sup>4</sup>.

Однако есть один очень важный вопрос, который богословам стоило бы решить, *прежде чем* вступать в диалог с наукой, чтобы уточнить свои исходные позиции, — это вопрос соотношения природы и благодати. Иными словами, поскольку свой взгляд на человека богословы основывают главным образом на том, что известно из Откровения, им стоит ответить на вопрос, в какой степени они соглашаются говорить о человеке *только* как о «естественном» существе. Есть ли вообще какой-то момент, когда человек существует как *чистая* природа, не будучи уже так или иначе связан с благодатью Божией? В этой статье мы попытаемся представить, как выглядит ответ на этот важный вопрос, возможно, величайшего римско-католического богослова XX в. — Карла Ранера.

<sup>2</sup> Здесь и далее курсив автора.

<sup>3</sup> *Васильев М.* Постоји ли биохемија слобде // Богословље. 2009. № 67. С. 97.

<sup>4</sup> Там же. С. 107.

## 2. КОНТЕКСТ ВОЗНИКНОВЕНИЯ УЧЕНИЯ РАНЕРА ОБ ОТНОШЕНИИ ПРИРОДЫ И БЛАГОДАТИ

**В** соответствии с традицией ордена иезуитов, к которому принадлежал Ранер, он получил образование в схоластическом духе, конкретнее — в духе *неосхоластики*, своего рода богословской системы, господствовавшей среди римско-католических богословов со второй половины XIX в. и возникшей в результате модификации и разработки средневековой схоластики. По отношению к преданию, в котором он был воспитан, Ранер испытывает особенное уважение к, возможно, величайшему авторитету и отцу схоластики — Фоме Аквинскому. Тем не менее отношение Ранера к традиции ни в коем случае не является слепым послушанием, некритическим следованием авторитетам и простым повторением устоявшихся позиций по различным важным вопросам веры. Напротив, всякий раз, когда он считает это необходимым, он готов к довольно резкой и решительной критике и даже к разрыву с теми учениями, которые считает ошибочными, опасными для жизни Церкви и несовместимыми с отеческими и библейскими преданиями. Хорошим примером такого отношения Ранера является и его вклад в дискуссии, связанные с проблемой отношения природы и благодати.

Эта тема, по словам Ранера<sup>5</sup>, считалась еще в XIX столетии решенной проблемой, и царило общее впечатление, что неосхоластическое богословие обладает ответами на все важные вопросы, связанные с ней. Ситуация, к радости Ранера, изменилась в XX в., когда вспыхнули новые многочисленные и страстные дебаты по этому вопросу. В такой атмосфере он предлагает свое решение проблемы. Одним из двух главных факторов, по отношению к которым Ранер сформировал свои взгляды, является неосхоластическое предание, в котором он сам сформировался. Он предлагает критический обзор этой традиции, при этом стоит отметить (как и сам Ранер неоднократно), что в споре с неосхоластическими взглядами он имеет в виду в первую очередь так называемое книжное богословие.

---

<sup>5</sup> *Rahner K. Nature and Grace // Idem. Theological investigations. Baltimore; London, 1966. Vol. 4. P. 165.*

Другими словами, он полемизирует со взглядами, которые, будучи содержанием (не особо качественных) богословских учебников, укоренились и стали стандартными и как таковые представляли собой господствующее течение мысли.

Проблематичность отдельных неосхоластических учений и их негативные последствия, конечно, видел не только Ранер. Что касается проблемы, которую мы рассматриваем, наиболее резкая критика устоявшихся (неосхоластических) взглядов была высказана членами движения так называемого «нового богословия» (*la Nouvelle théologie*) во главе с Анри де Любаком (*Henry de Lubac*), и именно их критика представляет собой еще один ключевой фактор, благодаря которому Ранер сформировал свое учение об отношении природы и благодати. Возражения, которые выдвигают богословы этого направления в отношении стандартных неосхоластических решений, Ранером в основном принимаются, но относительно решения, которое они предлагают взамен, немецкий богослов все же имеет некоторые несогласия, с которыми мы подробнее познакомимся ниже. На данный момент кажется, что мы можем справедливо охарактеризовать понимание Ранером отношения природы и благодати как своего рода *via media* между полюсами, представленными, с одной стороны, неосхоластикой, а с другой — «новым богословием».

Наконец, прежде чем мы углубимся в более подробный анализ учения Ранера, полезно с самого начала устранить одну возможную терминологическую путаницу. Говоря об отношении природы и благодати, *природу* мы понимаем не в том контексте, в котором в православном богословии это понятие используется чаще всего, то есть как один из двух ключевых аспектов человеческого существования, помимо (и напротив) *личности*. Говоря о природе в контексте и в противоположность *благодати*, мы имеем в виду тот аспект, касающийся человеческой тварности. Другими словами, мы говорим о существовании человека *как творения*, и в этом смысле — *для самого себя*, но при этом мы не имеем в виду какую-то безличную человеческую сущность без конкретизации в определенной личности. Возможно, здесь пригодится знаменитое и близкое нам словосочетание митрополита Зизиуласа — *биологическая ипостась*. Во всяком случае это некая *более низкая* форма существования,

а не та, к которой мы призваны (общение с Богом, образующее экклезиологическую ипостась), но она также не является чем-то совершенно безличным.

### 3. «ТВАРНАЯ» И «НЕТВАРНАЯ» БЛАГОДАТЬ

**У**чению о благодати богословов схоластической традиции было присуще важное разделение на так называемые «тварную» и «нетварную» благодать. Под *тварной* благодатью подразумевался результат внутренней трансформации (оправданного) человека и, соответственно, внутренние качества, которыми обладает такой человек, которые он приобрел через Божью помощь. Она определялась как *акцидентальное* свойство, поскольку не принадлежит человеческой природе (сущности), а атрибут «тварный» не указывает на какую-то *вещь*. Она есть *качество*, которое, однако, свойственно *существо*, то есть человеку (отсюда — «тварная»), причина которого находится не в человеке, а в Боге. С другой стороны, под *нетварной* благодатью понимается самосообщение Бога человеку, жизнь Духа внутри нас; проще говоря, как часто любит отмечать сам Ранер, это не какая-то вещь, качество, информация, которую мы познаем, но — *сам Бог*. Проблема отношения «тварной» и «нетварной» благодати представляет собой первый аспект, в отношении которого Ранер демонстрирует несогласие с общепринятыми мнениями схоластической традиции.

Согласно схоластам, утверждает Ранер, тварная благодать представляет собой *фундамент* и условие возможности той реальности в отношении между Богом и человеком, которую мы определили как нетварную благодать. То есть самосообщение Бога человеку и «поселение» в нем возможно только после и на основе тех изменений внутри человека, которые мы называем тварной благодатью. С другой стороны, Ранер в попытке понять эти отношения, возвращается намного дальше в прошлое, к самим источникам христианства, то есть к Священному Писанию, конкретно — к посланиям апостолов Павла и Иоанна, и приходит к выводу диаметрально противоположному, чем тот, который сделали схоласты. Ранер приводит многочисленные

цитаты<sup>6</sup>, которые указывают на то, что Павел и Иоанн видят оправдание и обновление человека в первую очередь в контексте его исполненности Духом Святым, который дарован ему и обитает в нем, как в храме (то есть в контексте *нетварной* благодати). При этом они, конечно, не пренебрегают «тварными» эффектами этого Божиего дарования Себя человеку и пребывания в нем, что, безусловно, приводит к внутреннему изменению и преобразованию тварного существа. Однако и здесь ключевое отличие от схоластического понимания в том, что «тварная» благодать больше не является основой, на которой возникает «нетварная», а наоборот, является ее *следствием*. Ранер признает, что схоластическому видению трудно найти подходящее обоснование в Священном Писании, и ставит перед собой задачу в рамках понятийного аппарата, уже существующего в схоластическом богословии, дать более подходящее определение нетварной благодати. Тщательное описание решения, которое предлагает Ранер, потребовало бы на порядок больше места, чем мы можем ему здесь посвятить, поэтому мы кратко скажем об аспектах, которые будут нам полезны в дальнейшем.

Пытаясь адекватно описать то отношение между человеком и Богом, которое мы имеем в виду, когда говорим о нетварной благодати, Ранер прибегает к аристотелевской терминологии, близкой схоластам, то есть он обращается к аристотелевскому понятию *формальной причины*. Этот тип причинности подразумевает, что какое-то конкретное существо или его аспект представляет собой конститутивный элемент внутри какого-то другого субъекта путем предоставления ему *самого себя*, а не создает просто что-то другое по отношению к себе<sup>7</sup>. Таким образом, используя аристотелевское различие типов причин, мы могли бы сказать, что Бог дается нам в самом акте творения как *движущая* причина (*causa efficiens*), в то время как в (нетварной) благодати [Он. — Прим. перев.] даруется как *формальная* причина. Ранер, однако, на этом не останавливается, а скорее вносит некоторую модификацию в учение Аристотеля,

<sup>6</sup> Rahner K. Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace // *Idem*. Theological investigations. Baltimore; London, 1961. Vol. 1. P. 320–322.

<sup>7</sup> Ср.: Rahner K. Temelji kršćanske vjere: Uvod u pojam kršćanstva. Rijeka: ExLibris, 2007. С. 164.

чтобы сделать его более подходящим для выражения истин христианской веры. Конкретно — желая, с одной стороны, сохранить те последствия использования понятия формальной причинности в контексте отношений Бога и человека, которые сделали бы Бога внутренне присущим конституентом человека, а с другой стороны, чтобы подчеркнуть и сохранить *трансцендентность* Бога, Ранер вводит концепцию так называемой квазиформальной причинности. Добавляя приставку *квази-*, Ранер ни в коем случае не хочет релятивизировать этот формальный аспект причинности Бога, а просто указывает на тот факт, что, как бы близко Он ни приблизился и ни открылся нам в своей любви, Бог всегда остается *тайной*<sup>8</sup>.

Помещая нетварную благодать в контекст (квази)формальной причинности, Ранер считает, что достиг цели, то есть опроверг понимание, согласно которому тварная благодать предшествует нетварной. Однако, с другой стороны, он не желает оспаривать важность тварной благодати, которой придавалось исключительное значение со времен Тридентского собора до наших дней. Продвигаясь еще дальше в принятии учения Аристотеля о причинах, Ранер приравнивает тварную благодать к материальной причине. Таким образом, он в конце концов определяет связь между тварной и нетварной благодатью как отношение «взаимного приоритета»<sup>9</sup>, так что «тварная благодать является предпосылкой формальной причины в том смысле, что она сама может существовать только способом актуальной реализации этой формальной причинности»<sup>10</sup>. Итак, формальная причина порождает материальную, но материальная причина в то же время является ее предпосылкой (в логическом, а не во временном смысле), поскольку формальная причина реализуется только в материальной, без которой она оставалась бы неактуализированной.

---

<sup>8</sup> Единственный случай, когда приставка «квази-» не нужна, это случай ипостасного единства реализованного во Христе, в Котором мы действительно можем говорить о (полной) Божией формальной причинности без каких-либо оговорок.

<sup>9</sup> *Rahner K. Some Implications.* P. 341.

<sup>10</sup> Там же.

#### 4. ОТНОШЕНИЕ МЕЖДУ ПРИРОДОЙ И БЛАГОДАТЬЮ: РАНЕР МЕЖДУ НЕОСХОЛАСТИКОЙ И «НОВОЙ ТЕОЛОГИЕЙ»

**П**режде чем мы перейдем к более подробному описанию учения Ранера об отношении природы и благодати, полезно заранее дать некоторые объяснения. Во-первых, говоря о благодати в контексте отношений с природой, Ранер усматривает в ней уникальное явление, не делая при этом разделения, о котором мы говорили в предыдущей части статьи. Если бы мы все же хотели привести слова Ранера о благодати в более тесную связь с этим разделением, мы могли бы сказать, что, хотя Ранер действительно говорит о благодати как о едином явлении, центральное место в ней, тем не менее, он придает той реальности, которую мы ранее называли *нетварной* благодатью, и делает это в противовес господствовавшим до тех пор богословским течениям, которые, говоря о благодати, в первую очередь имели в виду ее второй аспект, то есть *тварную* благодать. Нередко Ранер настаивает на том, что мы не должны думать о благодати как о какой-то подаренной нам вещи, тварном состоянии, а в первую очередь иметь в виду, что благодатью Бог фактически дарует нам Самого Себя. Во-вторых, что касается более точного определения понятия природы в контексте, актуальном для Ранера, мы могли бы привести еще такое определение природы, как раз из текста под названием «Природа и благодать», в дополнение к уже сказанному: «то, что мы знаем о себе без слова Откровения»<sup>11</sup>.

##### 4.1. Позиция Ранера касательно схоластического учения об отношении природы и благодати

Согласно схоластическому пониманию, благодать представляет собой нечто совершенно недоступное человеческому сознанию. Она есть реальность, о которой мы узнаем из Откровения, но которая сама по себе абсолютно недоступна, и человек в своей сознательной, личной жизни не обладает никакими признаками ее присутствия. Когда человек узнает о ее существовании из Откровения, он, безусловно, стремится получить благодать и старается сохранить ее как

<sup>11</sup> Rahner K. Nature and Grace. P. 167.



«обожение своего существа и залог, и предпосылку вечной жизни», но «пространство», в котором мы живем сейчас (когда речь идет о данных, присутствующих в нашем сознании), остается лишенным благодати. Говоря онтологически, мы признаем, что наличие благодати возвышает наше существование до уровня сверхъестественного, но мы можем о ней говорить только в онтологическом плане, но не способны экзистенциально пережить ее. В сфере, в которой люди осознают себя как духовно и морально активные существа, они находятся исключительно в рамках того, что мы здесь определили как *природу*. Хотя природа и благодать и для схоластов не являются взаимоисключающими и несовместимыми. Природа, несомненно, направлена к благодати, в которой ее исполнение, но способ, которым схоласты выражают эту направленность, для Ранера недостаточно силен и убедителен. Они это делают, по его словам, чисто негативным образом, через определение природы как *potentia oboedientialis*, то есть «послушной способности принимать». Таким образом, человек был создан как существо, способное получить самораскрытие Бога. Но Бог никоим образом не обязывался нам открывать Себя; нам подобает смиренное ожидание, и если Бог решит открыться, то мы способны это Откровение получить. Однако все, что, по мнению Ранера, таким образом утверждается, — это отсутствие противоречий и взаимного отстранения между природой и благодатью, чего в действительности недостаточно<sup>12</sup>.

Схоластическое понимание отношения природы и благодати, как мы его кратко изложили, для Ранера крайне неудовлетворительно и неприемлемо по ряду причин. Прежде всего утверждая, что все нами переживаемое является только «природой», мы фактически подразумеваем, что очень точно понимаем содержание этого термина и знаем его пределы. Но, задается вопросом Ранер, кто мы такие, чтобы утверждать, что все, с чем мы сталкиваемся в экзистенциальном опыте самих себя (например, глубинная тоска, чувство внутренней разобщенности, переживание человеческой трагедии смерти), — только чистая природа, и что все это существовало бы,

<sup>12</sup> Ср.: Ibid. P. 165–167.

и именно в такой форме, если бы не было призыва к сверхъестественному общению с Богом? Откуда мы знаем, что уже в самом акте вопроса о человеческом существовании нет определенного сверхъестественного элемента, присутствующего в том, кто задается вопросом, который мы никогда и никак не можем абстрагировать<sup>13</sup>?

Намерение Ранера состоит не просто в том, чтобы «встряхнуть» нас этими вопросами и указать, что, возможно, не все так однозначно, как казалось схоластам. Недовольный простым сомнением насчет убеждения своих предшественников, он идет дальше и пытается убедить нас в обратном, выводя свои аргументы из существа христианской веры и знания о Боге на основе Откровения. Ранер спрашивает: разве мы, христиане, не обязаны верить, что призыв Бога к человеку о единстве — это нечто большее, чем просто заповедь, навязанная извне? Разве то, чем является человек по факту сотворенности Богом, а именно существом, которое должно иметь свое завершение в сверхъестественном общении со своим Создателем, внутренне не структурировано иначе, чем было бы без божественного призвания? Ответ Ранера на этот вопрос, безусловно, положительный, с акцентом на применимость этой «особенности» к каждому человеку, причем с самого начала, то есть не только после того, как кто-то сознательно поверил и через добродетельную жизнь приобрел качества, которыми он в итоге «заслужил» благодать. Самой целью, ради которой был создан человек (верующий, неверующий, хороший, плохой — все равно), ему встроено стремление к самореализации в исполнении заданного в нем. Кроме того, наш Бог не был бы таким, если бы Он не наделил человека, кроме этого сверхъестественного призыва, средством, с помощью которого любую возвышенную цель можно достичь. Следовательно, заключает Ранер, нет ни одного момента, когда Бог так или иначе не даровал Себя человеку и не был бы в его распоряжении. Ход истории спасения сопряжен с историей рода человеческого. Из всего сказанного следует вывод, полностью противоположный тому, которого держались схоластические богословы. Мало того, что

---

<sup>13</sup> Ср.: *Rahner K. Concerning the Relationship between Nature and Grace // Theological investigations. Baltimore; London, 1961. Vol. 1. P. 300–301.*

все, испытываемое нами в своем существовании, не всегда и не только является «чистой природой», но «чистой природой» в действительности просто не существует.

Помимо таких, скажем, теоретических проблем, Ранер также усматривает некоторые практические — пастырские — трудности, связанные с мнением о том, что невозможно обладать каким-либо сознательным опытом благодати. Если верно, что сознательная духовная жизнь человека происходит в сфере, исключаящей благодать, из этого логически следует потеря интереса к этому сверхъестественному элементу. Если весь наш опыт ощущения самих себя заключен в рамки природы, мы легко поддадимся искушению довольствоваться этими рамками. Тогда Божий призыв и благодать представляют определенное «раздражение» и навязывание извне, а не «естественное» завершение нашего бытия. А если мы уже не можем сознательно участвовать в этом и никоим образом не чувствуем себя неудовлетворенными и незавершенными без этого сверхъестественного «дополнения» к нашему существованию, то зачем вообще об этом беспокоиться? И действительно, именно в таком многовековом развитии учения об отношении природы и благодати Ранер усматривает главную причину явной утраты интереса современного человека к сверхъестественному. К счастью, правда, по его словам, прямо противоположна. Опыт сверхъестественного, опыт благодати является возможностью и реально существует, опять же, не только для каких-то духовно продвинутых христиан, но для всех людей.

Прежде чем привести примеры, с помощью которых Ранер пытается заставить нас признать этот опыт в ситуациях, всем нам близких, укажем одно полезное различие, которое он проводит. По его мнению, возможность испытать благодать и возможность испытать благодать именно как благодать — не одно и то же<sup>14</sup>. В самом деле, моменты переживания благодати, как их признает Ранер, сами по себе не являются кристально ясными и однозначными. То есть когда мы испытываем что-то сверхъестественное, это еще не значит, что мы понимаем, что с нами происходит. Желая указать на конкретные ситуации, в которых опыт этого типа присутствует и явно

---

<sup>14</sup> Ibid. P. 300.

заметен, Ранер приводит чувство одиночества и неуверенности, всеобъемлющей и абсолютной ответственности, любви как полученной, так и отданной и так далее<sup>15</sup>. Любой опыт этого типа для Ранера является опытом вечности, опытом и подтверждением того факта, что смысл человека не исчерпывается в рамках и ценностях этого мира. Каждый раз, когда мы, скажем, готовы жертвовать ради ближнего, когда мы любим и самоотверженно отдаем, не ожидая никакой награды или даже зная наверняка, что ее не будет, даже в форме благодарности, мы фактически погружаемся в область, где больше не можем предоставить адекватные объяснения и причины наших действий, которые были бы приемлемы и оправданы по меркам этого мира. Поэтому каждый раз, когда у нас есть духовный опыт такого типа, по мнению Ранера, мы на самом деле прикасаемся к сверхъестественному. Возможно, мы делаем это совершенно анонимно и невыразимо, может быть, не уделяем этому должного внимания, может быть, просто хотим быстро уйти от этого и вернуться к привычной повседневной жизни, но все это не меняет характера того, с чем мы столкнулись<sup>16</sup>.

Стоит упомянуть, что в соответствии с томистским учением о формальном объекте и учитывая его собственные обширные исследования и достижения в области как теологии, так и философии, известные в академических кругах прежде всего как «антропологический поворот» и «трансцендентальный проект» (которым мы не можем более подробно уделить внимание в этой работе), Ранер видит трансцендентальный опыт (что у него означает переживание Тайны, Бога) как одно из априорных условий возможности любого другого познания. Бог, то есть Его благодать, — это (говоря хайдеггеровским языком) априорный горизонт, по отношению к которому мы познаем каждый отдельный объект *a posteriori*. Хотя этот горизонт присутствует в нашем сознании нетематически и необъекти-

---

<sup>15</sup> Очень вдохновенное, мы бы сказали поэтическое, описание таких состояний и переживаний, а также другие подобные примеры см.: *Rahner K. The Experience of God Today // Idem. Theological Investigations. New York; London, 1974. Vol. 11. P. 157–158.*

<sup>16</sup> Еще один вдохновляющий и краткий рассказ Ранера об опыте благодати см. в: *Rahner K. Reflections on the Experience of Grace // Idem. Theological Investigations. Baltimore; London, 1967. Vol. 3. P. 86–90.*

вированно, он все-таки присутствует, и это главное для темы, с которой мы здесь имеем дело.

Какова же тогда, учитывая все это, роль словесного Откровения, данного нам в Ветхом и Новом Заветах? Разве оно не теряет своего значения, если всегда и везде есть общее и универсальное Откровение Бога человеку, если опыт Бога каким-то образом мы имеем уже раньше любого другого опыта? Ответ совершенно ясен: нет! Словесное Откровение играет очень важную роль, поскольку оно помогает нам осознать опыт благодати, который мы уже имели ранее, хотя и не отчетливо выражено. Ранер таким образом не ставит под сомнение значение Священного Писания и церковной проповеди, он просто указывает на тот факт, что, когда мы слушаем послание Церкви, то это на самом деле не первый раз, когда мы сталкиваемся с реальностью, которая проповедуется. Человек, по мнению Ранера, «всегда живет *осознанно* в присутствии Троица Божия»<sup>17</sup>, и, подчеркнем еще раз, так живет каждый человек, «потому что благодать всегда окружает его, даже грешника и неверующего, как неизбежная среда его экзистенции»<sup>18</sup>. Такие взгляды Ранер высказывает ясно и смело, считая, что «богословие слишком долго и слишком часто было в заблуждении, вызванном невысказанным предположением, что Божья благодать перестанет быть (благодатным) даром, если любовь Божия будет слишком щедро ею делиться»<sup>19</sup>.

Если место и значимость словесного Откровения не сомпрометированы взглядами Ранера, как обстоит дело с понятием чистой природы? Если из его учения следует, что «историческая» природа человека, как мы ее встречаем с момента сотворения Богом и до сегодняшнего дня, никогда не была только «чистой» природой, но, как мы убедились, всегда находилась в окружении Божьей спасительной воли (то есть благодати), имеет ли вообще смысл все еще говорить о чистой природе? Нужен ли нам этот термин или его следует отбросить? По этому поводу у Ранера были разногласия с членами движения «новое богословие».

<sup>17</sup> Rahner K. Nature and Grace. P. 181.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Ibid. P. 180.

## 4.2. Позиция Ранера относительно учения об отношении природы и благодати членов движения «новое богословие»

Прежде всего стоит определить, кого имеет в виду Ранер, когда спорит с членами движения «новое богословие». Как мы уже упоминали, самым важным представителем этого движения, по крайней мере когда речь идет о теме, которую мы здесь обсуждаем, Ранер считает Анри де Любака. И действительно, его работа *Surnaturel* («Сверхприродное») 1946 г. оставила заметный след и вызвала бурные дискуссии. Что касается других значимых представителей, то из тех, с кем Ранер спорит по определенным вопросам, стоит упомянуть знаменитого Ганса Урса фон Бальтазара (Hans Urs von Balthasar). Однако, как и в случае (нео)схоластиков, Ранер в первую очередь критикует *взгляды*, которые ему кажутся неправильными и неуместными для выражения веры в христианского Бога, но которые оставили некоторый след и влияние, независимо от того, кто конкретно придерживался этих взглядов и является ли то, что приписывается отдельным богословам, действительно правильной интерпретацией их мысли. Так, де Любак через три года после публикации упомянутого знаменитого произведения издал и опубликовал статью *Le mystère de surnaturel* («Тайна сверхприродного»), в которой ответил на критику, которую получил (не только от Ранера) в ответ на *Surnaturel*, настаивая, что его неправильно поняли<sup>20</sup>. Сам Ранер полностью осознает такую возможность, поэтому, например, дискутируя со взглядами неизвестного автора, подписанного просто Д., изложенными в тексте «Путь к определению отношения природы и благодати»<sup>21</sup>, он говорит, что не намерен исследовать степень, в которой эта статья точно выражает мысль де Любака (как того хотел Д.), и что он выбрал именно эту статью как актуальную, чтобы с ним спорить, потому что Д. принадлежал к движению «но-

<sup>20</sup> Значительно более расширенную версию этой статьи де Любак публикует под тем же названием, что и книга 1956 г. Обо всем этом см. больше в докторской диссертации Томаса Кнобеля, посвященной именно теме благодати в богословии Карла Ранера и защищенной в Фордемском университете в 1980 г.: *Knoebel Th. L. Grace in the Theology of Karl Rahner: a Systematic Presentation*. Fordham University, 1980.

<sup>21</sup> Ein Weg zur Verhältnis von Natur und Gnade // *Orientierung*. 1950. Vol. 14. S. 138–141.

вого богословия», и взгляды, изложенные в упомянутом тексте, являются наиболее крайним выражением того взгляда на вещи, который отвергает Ранер<sup>22</sup>. В нашей статье мы следовали примеру немецкого богослова: то, что будем приводить как взгляды членов «нового богословия», на самом деле представляет собой перцепцию Ранера; мы не исследовали, в какой степени Ранер это оправданно делает. Для нас важно представить как можно яснее учение Ранера и истоки его формирования, но менее важно, действительно ли оппоненты Ранера говорили именно так, как он это представляет.

В чем сходство и различие между Ранером и представителями «нового богословия», условно скажем, де Любаком? Как и Ранер, де Любак осознавал важность проблематики отношения природы и благодати. Для него это не какая-то запутанная теоретическая дискуссия, актуальная только для экспертов, но чрезвычайно важный вопрос со значительными последствиями для Церкви, от решения которого зависит, останется ли богословие на периферии сегодняшней культуры и цивилизации или сыграет в них более важную роль<sup>23</sup>. Де Любак, подобно Ранеру, признавал негативные последствия, вытекающие из господствовавшего до тех пор схоластического понимания отношения благодати и природы. Ранер в целом признавал критику де Любаком схоластического понимания<sup>24</sup>, поэтому когда речь идет о диагностике состояния, в котором находилось богословие того времени, эти двое являются единомышленниками. Проблема возникает в тот момент, когда мы подходим к вариантам решения проблемы.

Веруя, как и Ранер, что природа создана для благодати, для единства с Богом и никогда конкретно не существует в «чистом» состоянии, де Любак готов полностью отказаться от самого понятия чистой природы как бесполезного и даже опасного, потому что оно может ввести в заблуждение. Он был недоволен тем, что мы больше боимся не смешивать определенные реальности, нежели опасности недостаточно тесно их связать,

<sup>22</sup> См.: *Rahner K.* Concerning the Relationship between Nature and Grace. P. 297–317; сноски 6 и 9.

<sup>23</sup> Ср.: *Duffy S. J.* The experience of grace // Cambridge Companion to Rahner / Ed. D. Marmion, M. E. Hinnes, Cambridge University Press, 2005. P. 54.

<sup>24</sup> См.: *Rahner K.* Concerning the Relationship between Nature and Grace. P. 300.

что привело к созданию своего рода «небрежного богословия, которое удерживало сверхприродное в этом качестве, делая его своего рода акцидентальным дополнением к неотъемлемой человеческой природе»<sup>25</sup>. Поскольку он считал, что такая система построена вокруг понятия чистой природы, он предлагает нам просто избавиться от этого понятия. Однако для Ранера это неприемлемо. Он считает, что отказ от концепции чистой природы ставит под угрозу свободный, благодатный характер Божьего дара человеку. Иными словами, если человек, как считает де Любак, был создан как существо, в *природе* которого с самого начала было бы встроено Божие призвание и направление к завершению в Боге, то можно ли тогда дар Божией любви и Его самосообщения все еще считать полностью добровольным и свободным? Ранеру кажется, что это не так. Если Бог уже создал одно существо, которому в самой природе привил стремление к завершению в сверхъестественном, то он одновременно *обязан* дать этому же существу средство для достижения этой цели, иначе человек был бы просто бессмысленным творением. По мнению Ранера, это поистине проблематичные последствия с христианской точки зрения, потому что христиане настаивают на абсолютной свободе, незаслуженности каждого Божьего акта по отношению к человеку и остальному творению, а с другой стороны, они не верят в Бога, который творит каких-то существ, например человека, по чистой прихоти. Тем не менее свобода благодати ни в коем случае не была бы поставлена под угрозу из *человеческой перспективы*, то есть человек, согласно Ранеру, как получатель дара, сохранил бы и в этом случае свою свободу принять или отвергнуть дар. Даже если его направление к Богу заложено в самой природе, человек способен отвернуться от Него (что мы и наблюдаем в жизни) и действовать против своей природы. Что находится под еще более опасной угрозой, так это свобода самого Бога. Поэтому Ранер выступает за сохранение понятия чистой природы в использовании и чтобы под ней подразумевали что-то само по себе обладающее смыслом, что существовало бы в реальности и не было бы бессмысленным. Таким образом он хочет сказать, что Бог мог создать человека и оставить его полностью

---

<sup>25</sup> Duffy S. J. Op. cit. P. 49.



в сфере тварного, не призывая выйти за пределы природы для общения со своим Творцом. В этом случае человек должен быть в состоянии существовать в рамках своей природы, как это свойственно другим существам, и при этом не чувствовать себя неудовлетворенным, так же как и не полагать, что Бог должен ему что-то более возвышенное. Таким образом, понятие чистой природы сохраняет эту свободу Божиего дара, потому что, действительно, только в отношении того существа, которое завершено и осмысленно в рамках собственной природы, Божий дар самосообщения действительно является доступным благодатным даром любви.

Де Любак, с другой стороны, не был в восторге от такой аргументации, потому что не считал необходимым и особенно важным обсуждение ситуации «что было бы, если бы» (а чистая природа — это именно то, что, как мы видели, для Ранера никогда не существует актуально), и он не считал, что его учение действительно угрожает свободе Бога. Даже если тоска по Богу заложена в самой человеческой природе, она все равно, по его словам, остается свободным даром Божьим, потому что именно Бог сотворил такую природу. Ранер, конечно, с этим согласен, но считает, что таким образом многообразие Божиих благодатных даров уменьшается и сводится к одному — дару творения. Бог создал мир и человека в нем свободно и из любви, но если человек создан со внутренне присущим стремлением к сверхъестественному, то это означает, что с момента создания Бог *обязался* любить и дарить Себя и наперед, чтобы не оставить человека без смысла и возможности завершения. С другой стороны, Ранер настаивает на вышеупомянутой множественности Божиих благодатных даров. Одно дело — сотворение, то есть, с нашей точки зрения, дар существования, а нечто совсем другое — призыв к общению с Богом и состояние направленности к Нему. Следовательно, последнее есть другая, более возвышенная реальность, которая не подразумевается сама по себе, то есть не вытекает по необходимости из самого творения. Это дополнительный, свободный благодатный дар Божий, и как таковой мы обязаны ощутить его, а также предложить соответствующий образ и понимание человека, которые будут соответствовать этой действительности.

Сейчас мы не намереваемся предложить окончательный ответ на вопрос, кто в этом споре был прав и чьи аргументы более убедительны. Однако мы обязаны показать ответ Ранера на то, как возможно, что, с одной стороны, чистая природа никогда не существует актуально и что человек с самого начала призван к общению с Богом и направлен к нему, — и в то же время что это призвание и направленность не являются свойствами человеческой природы. Другими словами, если призыв Бога и направленность к Нему являются свойствами, всегда нам присущими, но не являются частью нашей природы, то *где* они тогда и *что именно* собой представляют?

#### 4.3. Сверхъестественный экзистенциал

Чтобы удовлетворительно описать и объяснить явление, что призыв и направление к сверхъестественному завершению — это явление, которое всегда и без исключения нас сопровождает, но также по указанным причинам все-таки не является составным элементом нашей природы, Ранер придумал термин, который в значительной степени обозначил его богословское учение, — *сверхъестественный экзистенциал*. Термин впервые был введен Мартином Хайдеггером в его знаменитой работе «Бытие и время», чтобы определить фундаментальную структуру человека как здесь-бытия (Dasein). Так, Хайдеггер в качестве экзистенциала приводит историчность человека, тот факт, что он есть бытие-в-мире. Наиболее важно для нас здесь, что для Хайдеггера экзистенциал представлял собой определенное состояние, характеризующее существование человека всегда и везде, которое человек осознает и по отношению к которому он обретает понимание самого себя. Ранер, желая более подробно объяснить в своем богословском словаре, что он имеет в виду под термином «сверхъестественный экзистенциал», утверждает, что в основе этого понятия лежит тот факт, что *«еще до оправдания сакраментально или внесакраментально полученной благодатью человек уже в принципе находится под воздействием общей спасительной воли Божией»*<sup>26</sup>. И дальше: «Та «ситуация», которая всецело и неизбежно заранее дана свободному

<sup>26</sup> *Rahner K. Teološki rječnik. Đakovo: Forum bogoslova, 1992. С. 136.*

действию человека и определяет его, существует не только в мыслях и намерениях Бога, но и является реальным определением человека, которое при этом милостиво приступает к его природе (вот почему сверхъестественный), но в реальном положении вещей никогда не теряется»<sup>27</sup>.

Таким образом, Божие направление и Божий призыв к человеку представляют собой реальное определение каждого человека, которого тот никогда и никоим образом не может избежать. Они всегда тут как возможность, как предложение, еще до любой сознательной и волевой определенности человека «за» или «против» них. Кроме того, они остаются *сверхъестественными*, потому что не являются частью человеческой природы, но к ней «милостиво приступают» и призывают ее к сверхъестественному завершению. Мы видели, что это важно для Ранера, который считает, что таким образом сохраняется добровольный, благодатный и свободный характер этого великого дара Божия. Однако это не означает, что человек в опыте самого себя явно способен отличить сверхъестественный элемент от естественного. Сверхъестественный экзистенциал, как мы видели, есть нечто такое, всегда и полностью сопровождающее каждого из нас, и поэтому мы воспринимаем его как неотъемлемую часть самих себя. Чистая природа является лишь своего рода *остатком* (Restbegriff), тем, что мы получаем, абстрагируя сверхъестественный экзистенциал, представляя, какими мы были бы, если бы Бог захотел лишить нас этого дара. Мы никогда не сможем знать это точно, можем только об этом думать. Решающее значение и помощь в этом для нас имеет Откровение (в классическом смысле слова), которое помогает нам понять этот сверхъестественный экзистенциал как сверхъестественный. Никакая четкая и определенная граница не может быть проведена между тем, что есть в нас чистая природа, и тем, что является следствием спасительной воли Бога и Его действий в соответствии с ней.

После того как мы изложили предложение Ранера о решении проблемы природы и благодати, можем ли теперь сказать, что проблемы, проистекающие как из схоластических, так и из взглядов приверженцев «нового богословия», были успешно

---

<sup>27</sup> Ibidem.

решены, и поэтому у нас есть если не последнее слово, то хотя бы стабильная основа для дальнейшего разговора на эту тему? Кажется, что нет, или, по крайней мере, не совсем. Собеседники Ранера в то время, в первую очередь де Любак и Бальтазар, не были довольны этим предложением, то есть постулированием какого-то сверхъестественного экзистенциала<sup>28</sup>. Вкратце (как мы уже упоминали) можем сказать: они были согласны, что нет смысла спорить о том, «что было бы, если бы» Бог не создал мир и человека такими, какие они есть, и поэтому они не считали необходимым обсуждать некую чистую природу, насчет которой мы все (включая Ранера) согласны, что она не существует и не могла бы существовать. Что касается самого сверхъестественного экзистенциала, де Любак считал, что он не способствует прояснению проблемы отношения двух реальностей, с которыми мы здесь имеем дело. Как мы уже говорили, он считал, что во многом его позиция по этой проблеме не была правильно понята и что все то, что важно для Ранера, может быть успешно достигнуто и сохранено в рамках решения, которое он предложил. Другими словами, если нам и так достаточно сложно понять соотношение природы и благодати, какая может быть польза от введения какой-то третьей, новой и мистической реальности, сверхъестественного экзистенциала? В рамках этой статьи мы не можем вдаваться в то, в какой степени «система» де Любака действительно является подходящим решением проблемы природы и благодати. Однако можем сказать, и это немаловажно, что он не был одинок во мнении, что его неправильно поняли. Теперь появилось много богословов, которые пытались показать мысль де Любака в ином свете, чем тот, в котором ее видел Ранер. Кроме того, мы должны сказать, что протест против введения сверхъестественного экзистенциала как некой третьей реальности в отношении природы и благодати кажется нам в значительной степени оправданным, потому что выглядит очевидным, что Ранер во всей своей работе не смог достаточно четко и точно определить его метафизический статус, проще говоря, дать однозначный ответ на вопрос, что именно сверхъестественный экзистенциал

---

<sup>28</sup> Подробнее об этом см. в указанной докторской диссертации Кнобеля, в частности С. 26–50.

собой представляет. После того как он довольно убедительно показывает нам, почемуему нужен такой термин в контексте дискуссии, Ранер как будто слишком легко удовлетворяется самим постулированием сверхъестественного экзистенциала — и на этом останавливается. Однако не так просто принять определенную концепцию как нечто реально существующее просто потому, что она кажется необходимой, особенно когда речь идет о чем-то столь же значительном, как вопрос о жизни. Другими словами, создается впечатление, что Ранер просто недостаточно объяснил, каков способ существования того, что является неотъемлемой частью нас самих, всегда и неизбежно имеется в нашем сознании, к чему мы обязаны стремиться волей и что одновременно не является частью нашей природы<sup>29</sup>. Итак, *чем* точно является сверхъестественный экзистенциал, остается недостаточно объясненным у Ранера, особенно если учесть, что это понятие играет важную роль в совокупной его теологии не только в связи с обсуждением природы и благодати, и поэтому нередко создается впечатление, что одно и то же понятие, сверхъестественный экзистенциал, можно и даже нужно воспринимать и интерпретировать по-разному в различных контекстах. Мы не можем остановиться на этом более подробно. Однако можем процитировать еще одно интересное критическое наблюдение Томаса Кнобеля о Ранере. Соглашаясь в принципе с де Любаком и Бальтазаром по вопросу о необходимости и значимости защиты Божией свободы относительно не только реального, но и потенциального положения дел, он как будто считает, что Ранер, борясь за защиту Божией свободы, смешивает понятие свободы (выбора) и добровольности, невынужденности. «Добровольность не следует путать со свободой. Ибо Бог не обладает “свободой” не любить, не раскрывать

---

<sup>29</sup> Такая идея не кажется легко вписываемой ни в одну из доминирующих тогда философских систем. Если мы возьмем в качестве примера схоластическую традицию, из которой происходит Ранер, с одной стороны, поскольку она не принадлежит человеческой природе как таковой, кажется, что было бы логично определить сверхъестественный экзистенциал как своего рода акциденцию, существующую, скажем, в душе человека. Но это не так легко понять, и оно требует дальнейшей проработки и объяснения того, как получается, что то, что мы утверждаем, является свойством, по необходимости присутствующим одинаково, всегда, в каждом месте, в каждом человеке — мы все еще можем считать акцидентальным?

себя. Его существо — любовь. Точно так же на небесах не будет никакой свободы, которая позволила бы спасенным не принимать Божью благодатную любовь и самосообщение. Тем не менее этим не разрушается добровольность»<sup>30</sup>.

Другими словами, истинная свобода — это не свобода выбора, а утверждение добра, поэтому, если у Бога и нет «выбора» поступать иначе, то это не угрожает сущностной необходимости, добровольности, то есть истинному благодатному характеру Его дара человеку.

Наконец, мы считаем полезным упомянуть одно важное следствие учения Ранера о благодати, как мы его здесь представили. Итак, несколько раз и в разных отношениях мы видели, что он настаивает на всеобщей спасительной воле Бога, на призыве Божиим, обращенном всегда, везде и к каждому человеку. В попытке согласовать веру в то, что Бог желает и предоставляет возможность спасения всем людям, с верой в то, что христианство является единственной истинной религией, Ранер придумал еще один оригинальный термин — *анонимное христианство*. Так он хотел подчеркнуть, что люди могут быть в отношении с Богом и достичь обожения и вне формальной принадлежности к христианской Церкви. По его мнению, глупо и наивно, эгоистично и бессердечно полагать, как мы часто это делаем, что Бог влияет на людей Своей истиной только после того, как проповедники обратились к ним и просветили своей «тематической, социально-официальной и эксплицитной формой этой истины»<sup>31</sup>. Это означает, что люди, которые без своей вины по различным социологическим, культурным или другим причинам не являются официальными христианами и никогда ими не станут, имеют возможность общаться с благодатью через те культуры и религии, к которым они принадлежат (и даже если они иногда определяют себя как атеисты). Таким образом, Ранер не хочет вводить какой-либо релятивизм или равноправие всех религий. Для него то, что делает спасение возможным, — это именно тайна Христа, со всеми подразумеваемыми церковными свойствами, но это

<sup>30</sup> Knoebel Th. L. Op. cit. P. 46.

<sup>31</sup> См.: Rahner K. Philosophy and Theology // Theological investigations. Baltimor; London, 1969. Vol. 6. P. 79.

реальность, доступная не только официальным последователям Христа, но и всем тем, кто как бы неосознанно положительно отреагирует на благодатное призвание Божье и своей жизнью практически свидетельствует о том, к чему мы, христиане, призваны. Именно эти люди являются *анонимными христианами*. Эта идея Ранера вызвала возмущение как со стороны нехристиан, которые считали этот термин неудачным (поскольку он претендует на то, чтобы всё (достойное) объявить христианским)<sup>32</sup>, так и со стороны христиан (опять же, Бальтазара и де Любака среди прочих), которые считали, что Ранер таким образом ведет к некоторой релятивизации и обесмысливанию самого христианства. Однако по этому вопросу, в отличие от сверхъестественного экзистенциала, критика, направленная на Ранера (и мнения по этому поводу довольно единодушны), не имеет большого веса и значимости. Создается впечатление, что она возникла в основном из-за рассмотрения самого понятия анонимного христианства, вместо анализа сути того, что имел в виду Ранер, и, кажется, объективно не подлежит критике. Сам Ранер считал, что «действительное содержание этого учения выражают и те, кто протестует против самого названия (то есть де Любак, Бальтазар и др.)»<sup>33</sup>.

## 5. ВЗГЛЯД НА УЧЕНИЕ РАНЕРА С ПРАВОСЛАВНОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

**Д**ать какую-либо окончательную оценку учения Ранера об отношении природы и благодати с точки зрения православного богословия совсем не просто по ряду причин. Во-первых, похоже, что эта проблема на Востоке в такой форме и с использованием терминологии, присутствующей у Ранера и других его собеседников, до сих пор не обсуждалась. Это, конечно, не означает, что православные богословы оставались совершенно не осведомленными о значении и важности этой проблематики.

<sup>32</sup> Ранер это делает в том же духе, что и Иустин Философ, говоря о христианах до христианства.

<sup>33</sup> *Rahner K. Teološki rječnik. С. 23.*

Совершенно уверенно можно сказать, что в их трудах находятся неявные ответы по крайней мере на некоторые из вопросов, которые возникли на Западе. Но возможность точного и всестороннего изображения, как некоторые из этих ответов могли бы выглядеть на примере хотя бы одного выдающегося богослова восточной традиции (не говоря уже о ней в целостности), выходит за рамки данной работы. Таким образом, мы остановимся здесь только на определенных описаниях, которые, считаем, могут быть показательными и предоставить полезное руководство для дальнейшего мышления и исследования.

К Ранеру неприменима критика, которую мы часто и справедливо обращаем к отдельным, особенно в схоластике воспитанным западным богословам, состоящая в том, что ими в значительной степени игнорируется святоотеческая традиция. Ранер в своих трудах явно и довольно часто ссылается именно на ранних восточных отцов. Когда дело доходит до темы, с которой мы имеем дело в этой работе, кажется, что существуют реальные основы, на которых мы можем говорить о взаимодополняемости и согласии ранеровского дискурса и отеческого учения. Например, мы уже упомянули об аналогии «анонимных христиан» Ранера с «христианами до Христа» Иустина Философа. Когда речь идет о самом отношении природы и благодати, кажется, что мы можем говорить о взаимодополняемости с учением другого отца, имеющего исключительное значение для богословия Востока, — св. Максима Исповедника. Здесь мы не можем сослаться на наш собственный анализ учения этого великого отца, но опираемся на выводы тех, кто занимался св. Максимом значительно дольше и серьезнее, так что считаем уместным привести в пример следующее мнение Поликарпа Шервуда: «Говорить... о благодати как прежде всего о каком-то придатке природы, для Максима не является и не может быть нормальным сочетанием»<sup>34</sup>. Также интересны параллели и сходства, которые Джерри Руссо<sup>35</sup> находит между

<sup>34</sup> Шервуд П. Максим и оригенизм. АРХНКАΙΤΕΛΟΣ // АРХНКАΙΤΕΛΟΣ: Аспекты философске и теолошке мисли Максима Исповедника / Приред.: Б. Шијаковић, М. Кнежевић, Никшић, 2006. С. 466.

<sup>35</sup> Russo G. Rahner and Palamas: A Unity of Grace // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1988. Vol. 32. N 2. P. 157–180.



учением о благодати у Ранера и еще одной величиной восточной патристики — св. Григорием Паламой. Хотя позиции двух богословов выражены терминологически по-разному, Руссо отмечает существенное и структурное сходство между ними. С одной стороны, учение Паламы о нетварных энергиях, а с другой — упомянутый дискурс Ранера о квазиформальной причинности рассматриваются ученым как значимые концепции, которые могут способствовать сближению учений Востока и Запада. А именно, и Ранер и Палама стремятся к тому, чтобы в различных обстоятельствах, в которых оказались, защитить одну и ту же реальность — веру в Бога, который одновременно абсолютно трансцендентен по природе и в то же время совершенно имманентен своим свободным выбором, находящимся за пределами нашего разума, но не вне досягаемости нашего опыта. До сих пор в диалоге между Востоком и Западом существовали определенные проблемы, которые многим казались непреодолимыми. С одной стороны, в соответствии со схоластической традицией на Западе обычно исповедовали, что в эсхатоне человек будет соучаствовать, между прочим, в сущности Божией, а такое положение для православных совершенно неприемлемо. С другой стороны, Палама, например, (защищаясь именно от упомянутого неприемлемого вывода) исповедовал существование *реального* различия в Боге между нетварными энергиями и сущностью. Для католиков это неприемлемо, поскольку они традиционно считают, что в Боге не может быть никаких реальных различий, а только *номинальные*. Учения о квазиформальной причинности и нетварных энергиях, согласно Руссо, могут помочь сделать так, чтобы эти различия больше не казались непреодолимыми. Как мы видели, вводя приставку *квази-* в понятие формальной причинности, Ранер подчеркивает именно то, что особенно дорого православным: вместе с реальным существованием благодатного опыта Бога, всегда есть что-то, что остается недоступным для нас, навсегда остающееся тайной. Это, конечно, не какая-то особая, конкретная вещь, но она реально существует. Назвал бы это католический богослов, спрашивает Руссо, реальным различием в Боге? Нет, но православный мог бы это сделать. С другой стороны, «в той мере, в какой энергии являются частью божественной природы и сообщают обожение человечеству,

каким-то способом они также должны давать нам что-то, “чем бы это ни было”, что делает Бога Богом»<sup>36</sup>. Мы, православные, не назвали бы это «божественной сущностью», но католики могли бы.

Что касается современных православных богословов, мы могли бы указать на взгляды о границах Церкви двух, пожалуй, самых влиятельных в XX в., хотя бы в нашем регионе, — Флоровского и Зизиуласа. Задавая именно в экуменическом контексте вопрос о том, совпадают ли харизматические границы Церкви с ее каноническими границами, Флоровский четко и смело ответил: нет!<sup>37</sup> В этом вопросе он, по собственному признанию, занял позицию, противоположную Киприану Карфагенскому и согласную, например, с Августином. С нашей точки зрения, отец Георгий согласен и с Карлом Ранером. С другой стороны, его известный последователь Зизиулас гораздо осторожнее подходит к этому вопросу, и ему нелегко согласиться с Флоровским. Как он сам утверждает: «Эти взгляды Флоровского были настолько авангардными, что мне лично было очень сложно согласиться с ними в то время, когда я писал свою докторскую диссертацию, *не потому, что они казались мне неприемлемыми*, а потому, что они требовали огромных усилий для объяснения и исследования фундаментальной и до сих пор неразрешенной проблемы отношения между “каноническим” и “харизматическим” в Церкви»<sup>38</sup>.

Когда дело доходит до сербской богословской сцены, единственный автор, у которого мы находим ясные очертания определенного мнения по теме природы и благодати, — Афанасий Евтич. В рамках лекций по аскетике, прочитанных в парижском институте св. Сергия, Евтич в нескольких местах дает нам подсказки о своем взгляде на эту проблему. Так, он указывает, что человек «не мыслим только как “чистая природа”, к которой затем была бы извне добавлена “сверхъестественная благодать”, напротив, *благодать находится в самой природе человека*, и его

<sup>36</sup> Ibid. P. 157–180, 178.

<sup>37</sup> См.: Флоровски Г. О границама Цркве // Православље и екуменизам / Приред.: А. Ђаковац, Београд: Хришћански културни центар, 2005. С. 89–101.

<sup>38</sup> Зизиулас Ј. Самопоимање православних и њихово учење у екуменском покрету // Православље и екуменизам / Приред.: А. Ђаковац, Београд: Хришћански културни центар, 2005. С. 235–236.

богоподобная природа *предполагает* благодать»<sup>39</sup>. Учитывая используемую терминологию, кажется совершенно очевидным, что епископ Афанасий был осведомлен о тогдашней проблематике и сформулировал свои взгляды в противоположность (нео)схоластическим. В другом месте это очень явно отмечено: «Божественная благодать не является для нее излишеством (“donum supernaturalis” схоластиков), с которым она может жить, но без которого могла бы также жить из своей “чистой природы” (natura pura). Напротив, для православной антропологии Божественная благодать — это именно настоящая жизнь души человека и всей его природы...»<sup>40</sup>. Ясно, что он видит православную точку зрения как противоположную схоластической. Также на основе выражений, которые он использует («благодать в природе»), и того факта, что на тот момент он находился именно во Франции и хорошо знал французский язык, весьма естественно предположить, что он был знаком с позицией де Любака по этому поводу и, кажется, с ним согласен. Когда речь идет о Ранере, считаем, что у нас недостаточно данных, чтобы судить о том, как бы епископ Афанасий относился к его взглядам. Хотя в предыдущей цитате он отвергает возможность того, что человек мог бы существовать без благодати, как чистая природа, что ясно противоречит Ранеру. Тем не менее мы считаем, что приведенные места, где Евтич затрагивает проблему природы и благодати, слишком скудны, чтобы сделать вывод о том, был ли он знаком с работой Ранера и какое отношение к нему имел. В целом сам факт, что владыка интересовался богословской проблематикой, актуальной для католицизма тех времен, хотя в то время тема не была в центре внимания Православной Церкви, мы считаем похвальным и чрезвычайно важным. Это пример, которому, как мы думаем, всем нам стоит следовать. Остается сожаление, что Евтич (насколько нам известно) не развивал больше свое видение этой очень важной проблемы.

<sup>39</sup> *Евтих* А. Аскетика. Београд; Сербия; Вальево, 2002. С. 31.

<sup>40</sup> Там же. С. 45.

## 6. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ СООБРАЖЕНИЯ

**Р**

ассмотрим вклад Ранера в обсуждение отношения природы и благодати:

- 1) Мотивация, с которой Ранер начинает решать эту проблему, не является чисто умозрительной (несмотря на высокую интеллектуальность темы), а в первую очередь практической, пастырской по своей природе. Ранер начинает с того, с чем он реально сталкивается, а именно с состояния значительного отчуждения и дефицита интереса к жизни Церкви среди католиков в первой половине XX в. Поэтому он и формирует свое решение, отталкиваясь от существующих в то время учений, которые, по его мнению, в наибольшей степени способствовали такому состоянию и все еще могут вызвать определенные негативные последствия. В частности, речь идет о схоластической традиции и сторонниках движения «новое богословие».
- 2) Первое «вмешательство» Ранера в традицию, из которой он сам произошел, — это новое определение отношения тварной и нетварной благодати в пользу последней, другими словами, это акцентирование понимания благодати в первую очередь как Божиего присутствия, а не определенного свойства, характеризующего чей-то способ существования. Отношения тварной и нетварной благодати он помещает в контекст так называемой квазиформальной причинности, которая, как мы видели, может служить полезной основой для попытки преодолеть некоторые недоумения между православными и католиками.
- 3) Другое важное изменение по отношению к схоластическому учению касается возможности осознанного ощущения благодати в повседневной жизни. В отличие от схоластов, которые отрицали любую возможность сознательного опыта благодати и считали, что в опыте самого себя человек остается исключительно на уровне природы, Ранер отмечает прямо противоположное и настаивает не только на возможности, но и на своеобразной необходимости ощущения благодати в жизни каждого человека. Затем он приводит примеры тех переживаний и ситуаций, которые,

по его мнению, являются близкими и общими для всех нас и представляют собой опыт сверхъестественного.

- 4) Согласившись с членами движения «новое богословие» в том, что человек никогда не существует как чистая природа, что он всегда и везде подвергается спасительной воле Бога и каким-то образом живет в Его присутствии, Ранер не согласен с ними в целесообразности использования самого *понятия* чистой природы, а также насчет того, в каком *месте* «находится» Божий призыв и направление человека. В то время как де Любак считает концепцию чистой природы (поскольку она никогда не существует как реально актуализированная) ненужной и даже опасной, Ранер считает ее очень важной для возможности сохранения добровольности и не-вынужденности Божиего дара человеку. Он также вводит понятие сверхъестественного экзистенциала, с помощью которого хочет указать именно на благодать как на реальность, которая всегда и везде сопровождает нас, является частью нас самих, но все же не частью нашей природы. Если бы мы вообразили, что Бог не пожелал явиться нам и призвать нас к сверхъестественному общению с Ним, то что остается без этого призыва, без сверхъестественного экзистенциала? Чистая природа, и она должна быть осмысленным и законченным целым. В противном случае Бог был бы обязан человеку Самим Собой или человек был бы просто бессмысленным существом.
- 5) Хотя необходимость, по которой Ранер создает концепцию сверхъестественного экзистенциала, совершенно ясна, создается впечатление, что он все-таки не выразил его достаточно четко, и метафизический статус этого понятия остается не до конца определенным. Это значит, что речь идет о сложной и чрезвычайно интересной концепции, которая занимает свое место не только внутри проблематики, которой мы заинтересовались, но и во всем богословском проекте Ранера, который, безусловно, заслуживает нашего внимания. Тем не менее речь идет не о каком-то полностью законченном и оформленном решении, которое мы можем просто перенять и применить,

а скорее о ценном наследии, которое мы можем использовать в дальнейшем.

«Как все его богословие, так и богословие благодати Ранера остается незаконченным. Так и должно быть, потому что Ранер знает, что после его заикающейся речи о Боге богословие должно закончиться в изумленной тишине перед благодатным горизонтом, который выше всякой речи. Богословие Ранера родилось из усердия, но отточено рассуждением. Трудности, которые оно вызывает, никак не могут уменьшить его достижений, которые в значительной степени раскрыли и обогатили христианскую жизнь и мысль»<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> *Duffy S. J.* Op. cit. P. 59.

**БИБЛИОГРАФИЈА**

*Васильевић М.* Постоји ли биохемија слободе // Богословље. 2009. № 67. С. 94–134.

*Зизјулас Ј.* Самопоимање православних и њихово учешће у екуменском покрету // Православље и екуменизам / Приред.: А. Баковац. Београд: Хришћански културни центар, 2005. С. 233–245.

*Јевтић А.* Аскетика. Београд; Србиње; Ваљево, 2002.

*Флоровски Г.* О границама Цркве // Православље и екуменизам / Приред.: А. Баковац. Београд: Хришћански културни центар, 2005. С. 89–101.

*Шервуд П.* Максим и оригенизам. ΑΡΧΗΚΑΙΤΕΛΟΣ // ΑΡΧΗΚΑΙΤΕΛΟΣ: Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника / Приред.: Б. Шијаковић, М. Кнежевић. Никшић, 2006. С. 449–469.

*Duffy S. J.* The experience of grace // Cambridge Companion to Rahner / Ed. D. Marmion, M. E. Hinnes, Cambridge University Press, 2005. P. 43–62.

Ein Weg zur Verhältnis von Natur und Gnade // Orientierung. 1950. Vol. 14.

*Knoebel Th. L.* Grace in the Theology of Karl Rahner: A Systematic Presentation. Fordham University, 1980.

*Rahner K.* Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace // *Idem.* Theological investigations. Baltimore; London, 1961. Vol. 1. P. 319–346.

*Rahner K.* Concerning the Relationship between Nature and Grace // Theological investigations. Baltimore; London, 1961. Vol. 1. P. 297–317.

*Rahner K.* Nature and Grace // *Idem.* Theological investigations. Baltimore; London, 1966. Vol. 4. P. 165–188.

*Rahner K.* Reflections on the Experience of Grace // *Idem.* Theological Investigations. Baltimore; London, 1967. Vol. 3. P. 86–90.

*Rahner K.* Philosophy and Theology // Theological investigations. Baltimore; London, 1969. Vol. 6. P. 71–81.

*Rahner K.* The Experience of God Today // *Idem.* Theological Investigations. New York; London, 1974. Vol. 11. P. 149–165.

*Rahner K.* Teološki rječnik. Ђakovo: Forum bogoslova, 1992.

*Rahner K.* Temelji kršćanske vjere: Uvod u pojam kršćanstva. Rijeka: ExLibris, 2007.

*Russo G.* Rahner and Palamas: A Unity of Grace // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1988. Vol. 32. N 2. P. 157–180.

# The Relationship between Nature and Grace in Karl Rahner's Theology

*Vilotić Marko*

Orthodox Theological Faculty of the  
University of Belgrade (Serbia)

**FOR CITATION:** *Vilotić M.* Is it necessary to save the iconic ontology from Platonism? About one reading of the iconic ontology of St. Maxim of the Confessor by I. Zizioulas / Transl.: B. Kovačević // Bogoslov. 2024. № 4 (4). P. 151-182. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2024.8751.007

**ABSTRACT** The article is devoted to the views of a well-known Catholic theologian of the 20th century. Karl Rahner on the problem of the relationship between nature and grace in the context of anthropology. The reason for the research is the dialogue of natural science and theological ideas about man. Atheistic science speaks of man only as pure nature. But can theology in any sense say that man exists as pure nature, apart from the grace of God? The article discusses Rahner's response to the judgments of medieval scholastics on the given question. The concepts of created and uncreated grace, practical issues of experiencing grace in the experience of Christianity, and the term «supernatural existential» proposed by Rahner are discussed.

**KEYWORDS:** Karl Rahner, anthropology, epistemology, nature, grace, supernatural existential